

LA AMENAZA DE LA PREHISTORIA

Observaciones sobre la comprensión levinasiana de la historia

Ángel E. Garrido-Maturano. CONICET-UNNE, Argentina

Resumen: El presente trabajo se ocupa de la filosofía levinasiana de la historia. En su primera estación, proto-historia, reconstruye la hipótesis levinasiana acerca del origen del estado y las instituciones de las que trata la historia. En la segunda, historia, aborda la cuestión de la alienación de la subjetividad por la objetividad histórica. En la tercera, trans-historia, analiza la noción de “juicio divino” como instancia que no se subsume en los hechos históricos, pero que opera en la historia renovándola y salvaguardando el rol protagónico de la subjetividad singular en la historia por encima de las estructuras institucionales. Este estudio persigue dos objetivos correlativos. En primer lugar, explicitar la amenaza que entraña el proceso de deshumanización inherente a la propia constitución objetiva de la historia Y, en segundo lugar, indicar la vía para una posible rehumanización de la historia.

Abstract: The present work is in charge of the Levinas's philosophy of the history. In their first station, proto-history, reconstructs the hypothesis levinasiana about the origin of the state and the institutions of those that it treats the history. In second o'clock, history, approaches the question of the alienation of the subjectivity for the historical objectivity. In third o'clock, trans-history, analyzes the notion of divine "trial as instance that not you subsume in the historical facts, but that it operates in the history renovating it and safeguarding the protagonistic list of the singular subjectivity in the history above the institutional structures. This study pursues two correlative objectives. In the first place, explicitar the threat that involves the process of inherent deshumanización to the objective own constitution of the history and, in second place, to indicate the road for a possible rehumanización of the history.

Introducción

Esta colaboración aborda un problema que estimo central del pensamiento de E. Levinas acerca de la historia, a saber: la cuestión de la tensión entre dos fenómenos concomitantes: por un lado, el *riesgo* de que la violencia que necesariamente ejerce el discurso histórico sobre la subjetividad concreta termine suprimiendo el rol protagónico del “hombre de carne y hueso” en la historia y lo convierta en un mero “objeto histórico”; y, por otro, la *posibilidad* que tiene el sujeto de, operando en la historia, trascender la propia historia y, de ese modo, rescatar su subjetividad de la objetivación. Expresado de modo más sintético, pero tal vez equívoco, podría decirse que se trata de la tensión entre la historización de la subjetividad y la subjetivización de la historia. Afirmo que se trata de una cuestión crucial porque lo que se juega en la resolución de esta tensión no son una posibilidad y un riesgo cualesquiera, sino una posibilidad y un riesgo decisivos. La posibilidad no es nada más ni nada menos que la de la historia misma como *historia humana*, como historia del y para el hombre, es decir, la posibilidad

de que el hombre concreto sea el actor y la meta de los acontecimientos históricos. Y el riesgo, por el contrario, no es nada más ni nada menos que el del retorno de la pre-historia, es decir, el riesgo de que, como lo hacían las potencias ciegas de la naturaleza en los tiempos en que el hombre era aún más animal que hombre, una fuerza o entidad abstracta convierta a los hombres concretos en cosas, en objetos, y determine, a espaldas de sus voluntades y necesidades, el curso de los acontecimientos.

El análisis de la tensión entre la objetivación del sujeto en la historia y la capacidad del sujeto de, operando en la historia, trascender su objetivación y renovar la historia será desplegado en este trabajo a lo largo de tres estaciones: la proto-historia, la historia y la trans-historia. En la primera estación nos ocuparemos de reconstruir en sus puntos esenciales la hipótesis levinasiana acerca del origen del estado y de las instituciones que constituyen los objetos de los que por excelencia se ocupa la historia. En la segunda estación explicitaremos el mecanismo de alienación de la subjetividad por la objetividad histórica; alienación que resulta tanto de la constitución de la voluntad como del carácter universal e institucional de la historia. En la tercera y última analizaremos la noción *fenomenológica* levinasiana de “juicio divino”, en tanto ella constituye una noción trans-histórica, es decir, una instancia que no se subsume ni en los hechos históricos ni en el relato de esos hechos, pero que opera en la historia permitiendo que esta siga viva como lo que hemos llamado más arriba historia humana.

1 Primera estación: proto-historia.

1.1 Objetividad y lenguaje

Quisiera comenzar recordando aquí una vez más los dos consabidos significados del término “historia” que son estrictamente complementarios: historia como el curso de los eventos e historia como el relato (escrito u oral) que se hace de ellos. Se trata de significados complementarios porque, por una parte, los eventos no narrados pierden toda objetividad y sucumben en el olvido, y, por otra, todo relato histórico lo es de acontecimientos objetivos. Si se acepta este punto de partida, entonces habrá que aceptar también que los hechos históricos lo son en cuanto constituyen acontecimientos objetivos dichos en el relato histórico oral u escrito. Por ello mismo la historia, en tanto un modo de lenguaje que objetiva y determina acontecimientos, comparte con el lenguaje objetivo las condiciones que lo hacen posible como tal. Por ello se me permitirá una breve digresión para referirme a tales condiciones de posibilidad del surgimiento primero del lenguaje y luego de su carácter objetivo.

¿Cuál es, pues, el sentido, esto es, aquello sobre la base de lo cual es posible el surgimiento del lenguaje? A esta pregunta da Levinas una respuesta concreta: aquello que permite el surgimiento del lenguaje e instaura la significación originaria es el encuentro con el rostro del otro hombre que, con su mera exposición y por su mera expresión *dice* su fragilidad y su mortalidad, esto es, dice su exposición a mis poderes. De este modo el rostro me interpela a responderle –me convierte en responsable por su fragilidad y mortalidad– y cuestiona toda representación que haga de él y todo poder que sobre él pretenda ejercer. Esta manifestación del Otro como rostro no es un evento anterior o preparatorio

del lenguaje y de la ética. Por el contrario, ella inaugura el discurso y la relación ética, esto es, la relación de responsabilidad para con el otro y la correlativa puesta en cuestión del ejercicio de mi poder. Es la pregunta o cuestión primera que inicia el lenguaje. Sin embargo, aunque el lenguaje se origina en el encuentro con el otro antes de todo sistema y de toda escisión entre significante y significado, él indiscutiblemente llega a ser también un sistema de signos ¿Cómo puede el lenguaje objetivarse y devenir Dicho y sistema a partir de la epifanía de lo no objetivable por excelencia: el Decir del rostro que me torna responsable por él? La responsabilidad por el Otro no impide la racionalidad y objetividad del discurso. Por el contrario, “un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro” 1. Si así no fuese, las cosas se agotarían en sensaciones mudas de gozo o sufrimiento. Ellas adquieren una significación racional y objetiva y trascienden la condición de elementos que me provocan gozo o sufrimiento, porque hay otro a quien puedo referirle lo que ellas son. Al designar una cosa lo hago para otro. El Otro es así la condición de la significación objetiva y temática del lenguaje.

Ante esta primera respuesta al tema de la relación entre lenguaje y objetividad surge un problema del que Levinas es consciente. Explicado a partir de esta necesidad de ofrendarle al otro, que me sale al encuentro como rostro, las cosas por la palabra, ¿no se disuelve el lenguaje en una experiencia intersubjetiva, en lugar de alcanzar objetividad y universalidad? La respuesta, que ya está en ciernes en *Totalidad e infinito* y que se desarrollará de modo acabado en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* pasa por la cuestión del tercero: el tercero también me mira en los ojos del otro que es un representante de todos los prójimos. En la epifanía del rostro no sólo aparece un rostro determinado, sino que, a la vez, se halla co-presente de modo inmediato la humanidad toda. Por ello, dándome por completo al otro, corro el riesgo de hacer injusticia al tercero. Su aparición equivale, pues, al límite de la responsabilidad y al nacimiento de la cuestión: “¿Qué deberé hacer con justicia?” El lenguaje objetivo como sistema universal e inteligible en el que se designa todo lo que es nace de la presencia del tercero y de la necesidad de ofrecer el mundo a todos por la palabra. En cuanto de allí nace es todavía desinterés y para-otro. El lenguaje objetivo, en razón de su origen primordial, no resulta del intento de determinar el ser para someterlo a mi poder, sino del de sistematizarlo para ponerlo a disposición de todos. De ahí la necesidad de códigos, leyes, instituciones y, finalmente, del estado en tanto la institución en la cual se articulan todas las demás instituciones, es decir, de allí la necesidad de todo aquello que deja documentos y de lo que, por tanto, hay historia.

He aquí, pues, en esta necesidad de objetivar el mundo y el lenguaje para hacer justicia también al tercero la proto-historia, esto es, la condición originante de la historia misma. En efecto, si la historia es historia objetiva y documentable, lo es de instituciones objetivas y documentadas. Por lo tanto, aquello que explica el surgimiento de estas instituciones que articulan la sociedad explica también el surgimiento de la historia. En su origen primero y primordial, en la protohistoria de la historia, habría que ver, más allá de la mera invención de la escritura, el intento de hacer justicia al tercero con esta escritura. Si somos fieles

1 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 222; sigla: TI.

a la hipótesis levinasiana que ve en la responsabilidad por el tercero el origen del mundo objetivo del que se ocupa la historia, entonces habremos de concluir que esta última, concebida de acuerdo con su origen primordial, sería la narración de los acontecimientos a través de los cuales el hombre ha intentado –y casi siempre fracasado– realizar un mundo humano, esto es, un mundo justo en el que todos los hombres responden por todos los demás. Habría que preguntarse por la razón de este fracaso, que no es casual, pero aún antes de ello habría que analizar más a fondo esta extravagante hipótesis de Levinas.

1.2 La extravagante hipótesis

En *Ética e infinito* Levinas formula la extravagante hipótesis a modo de opción entre dos posibilidades opuestas: “Es extremadamente importante saber si la sociedad en el sentido corriente del término es el resultado de una limitación del principio de que el hombre es un lobo para el hombre o si, por el contrario, ella resulta de la limitación del principio de que el hombre es para el hombre. ¿Proviene lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes [y su historia] de que se haya limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres o de que se haya limitado lo infinito [la responsabilidad] que se abre en la relación ética de hombre a hombre?”³ Levinas escoge sin dudar la segunda opción para explicar el origen y los fundamentos de la sociedad y sus instituciones. En la economía de su pensamiento, Levinas descarta de plano la hipótesis de Hobbes y de las filosofías que, de un modo u otro, le son sucedáneas en lo que respecta al origen del estado y de la sociedad, es decir, en lo que respecta al objeto o materia de la historia. Y no le faltan razones para hacerlo, pues, como bien escribe el filósofo: “No es seguro que la guerra estuviera al comienzo. Antes de la guerra estaban los altares”⁴. Dicho de modo fenomenológico: la trascendencia del rostro y la relación originaria de responsabilidad entre los hombres que esa trascendencia inaugura, la cual para Levinas conforma el testimonio mismo del paso de Dios entre los hombres, preceden lógicamente a la lucha de uno contra otro. En efecto, la condición de posibilidad de la guerra no radica en el hecho empírico de una multiplicidad de existentes que se limitan mutuamente y que compiten por los recursos. La limitación sólo es posible en una totalidad en la que las partes se determinan recíprocamente en función de esos límites que las separan y las definen. Por ello mismo, la limitación no es por sí misma amenaza contra la identidad ni sinónimo de guerra de todos contra todos. La guerra no supone la limitación, sino una pluralidad de voluntades antagónicas, separadas o trascendentes las unas de las otras, y no limítrofes en el marco funcional de una totalidad. En la guerra los hombres se niegan a limitarse, se niegan a pertenecer a un todo orgánico, rechazan toda ley y ninguna frontera los detiene. Cada uno se identifica no

2 Tomo el término extravagante del artículo de Miguel Abensour, “L’extravagante hypothèse”, en: Nathalie Frogneaux et Françoise Mies (éds.), *Emmanuel Lévinas et l’histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix*, Paris / Namur, Les Éditions du Cerf / Presses universitaires de Namur, 1998, pp 161-187.

3 Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 85.

4 Emmanuel Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 234.

por su lugar en el todo, sino por sí mismo, por su propia voluntad diferente, inconciliable con la del enemigo. En tanto ello ocurre la guerra supone la trascendencia del rostro y la originaria responsabilidad infinita de uno por otro. La guerra no está antes de los altares, sino que los altares son su condición de posibilidad, pues sólo los seres absolutamente separados, pero próximos unos de otros, y, por ende, responsables unos por otros, pueden asumir o no esa responsabilidad y, por propia voluntad personal, fundar la paz o instaurar la guerra. En tal sentido escribe Levinas: “Sólo los seres capaces de la guerra pueden elevarse a la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad.”⁵ La relación originaria entre los hombres no es, pues, la guerra. A ella le preceden los altares. La guerra sólo puede acontecer allí donde hubiere sido posible la paz, y la limitación y el derecho allí donde *ya* existía sociedad. Dicho de otro modo: la paz, el diálogo, el encuentro con el rostro y la relación originaria de responsabilidad que tal encuentro inaugura constituyen “el suelo invisible de todas las relaciones humanas, incluso de las bélicas”⁶.

Ahora bien, si esto es así, si la extravagante hipótesis no es tan extravagante como a primera vista pudiera parecerlo, la protohistoria de la historia, esto es, el origen de las instituciones que conforman la sociedad y, consecuentemente, el origen de los acontecimientos objetivos y documentados que constituyen el objeto de la historia, no radica en el intento de objetivar el individuo en función de su inserción en una totalidad, sino que, por el contrario, las estructuras históricas resultan del cara a cara originario y del intento de hacer justicia al tercero. Las estructuras históricas surgen, pues, de lo propiamente humano del hombre, a saber, el no encerrarse en su propio *conatus*, sino estar ya siempre ex-puesto fuera de sí, sintiéndose concernido y responsable por todos. En esa responsabilidad padecida se advierte, para Levinas, aquello que hace al hombre hombre y a la historia humana. Pero, por cierto aquello que hace al hombre hombre no es algo hecho por el hombre, sino, precisamente, padecido. En tal padecimiento que da origen a la historia se advierte la huella del paso de Dios entre los hombres. Al comienzo de la historia estuvieron los altares.

2 Segunda estación: historia

2.1 La tragedia de la voluntad humana

Pero los altares también se derrumban. Las obras históricas terminan haciéndole injusticia, no sólo al tercero, sino a los mismos sujetos que las produjeron. Analicemos en sus puntos centrales este proceso por el cual la obra necesariamente llega a ser infiel a su gestor.

El sujeto se separa, esto es, construye su identidad y se asegura un “en lo de sí” a través de las realizaciones objetivas de su voluntad, que Levinas denomina “obras” en el sentido más amplio del término. Una obra lo es tanto una cosa o un producto cuanto una institución. Y la obra por excelencia, en la cual una sociedad realiza su identidad y cada individuo articula la suya propia dentro

⁵ *TI*, p. 235.

⁶ Stephan Strasser, *Jenseits von Zeit und Sein. Eine Einführung in Emanuel Levinas' Philosophie* (Phaenomenologica 78), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1978, p. 122.

de esa sociedad, es el estado, que, como bien lo ha visto Hegel, constituye la encarnación u objetivación misma del espíritu en el conjunto de sus relaciones. En este sentido, la voluntad individual encuentra en el estado su suprema realización y “el resto de sus inquietudes y de sus agitaciones pone de manifiesto la ilusión, la ideología, lo meramente subjetivo”⁷, que, como tal, escapa a la historia y está destinado a perderse en el olvido de lo tan sólo pasajero. “Pero la voluntad no queda expresa en su obra”⁸; está sólo re-presentada pero no presente en las instituciones que articulan el conjunto de sus obras. Por lo que, en el mundo objetivo, la voluntad resulta susceptible de ser interpretada no a partir de sí misma, sino a partir de las intenciones e intereses de los otros que disponen de ella, disponiendo de sus obras. La voluntad, que quiere separarse de los otros y realizar su subjetividad por sí misma en sus obras, queda convertida en objeto del otro en función de esas mismas obras. He aquí la “*tragedia de la voluntad humana*”⁹: el hecho de que, tratando de realizar su propio “en lo de sí”, el sujeto necesariamente se aliene. Este proceso de desapropiación, por el cual una obra se ofrece a los designios de una voluntad extraña, trae como consecuencia que la voluntad no tenga otra opción que realizarse a la par que se traiciona. Y sobre la base de esta traición se escribe la historia.

2.2 Historia y alienación

La historia universal es la historia de las obras objetivas. Los acontecimientos históricos se encadenan como una sucesión de obras, pues voluntades sin obras no constituyen historia alguna: no hay historia puramente interior¹⁰. Y como en la historia universal no es el autor quien determina el sentido de sus obras sino el historiador, el sentido que la historia le confiere a la obra de un hombre o de un pueblo representa siempre una alienación respecto de la voluntad que la generó; más precisamente: el sentido histórico de la obra es aquel sentido alienante que los vencedores le han impuesto y de acuerdo con el cual la han transmitido. Así, la obra, en la cual se encadenan los acontecimientos históricos, marca el límite de la interioridad; y la voluntad se ve reducida a quedar presa de esos acontecimientos que narra el historiador. Mientras que *un ser que habla*, esto es, que es capaz de expresarse y asistir a la manifestación de su propia obra, puede cuestionar la manipulación que de ella se haga, rehacerla y defenderla del destino al que quiera someterla una voluntad extraña, *un ser del que solamente habla* la historia se halla desvalido contra la objetivación que ésta le imponga a sus obras y contra el curso de los acontecimientos que de tal objetivación resulte. El reino de la historia es el reino de “objetividades mudas”, de “obras completas”, de “realidades terminadas”. El patrimonio que ha heredado este reino no es sino un conjunto de voluntades muertas. Muertas porque ya no son dueñas del sentido —del por qué y del para qué— de sus propias obras. Por el contrario, este sentido deviene un “contra-sentido”, un sentido contrario al sentido que dio origen a la

7 Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, p. 167; sigla: IH.

8 TI, p. 239.

9 Tomo la expresión de Stephan Strasser, *op. cit.*, p. 123.

10 *Ibid.*

obra. Este es el absurdo de la historia. Pero, como bien lo sabe Levinas, “lo absurdo tiene un sentido para alguien”¹¹. Ese alguien son los vencedores que escriben el destino al que se han de someter los acontecimientos históricos. El destino no es un sino que precede a la historia y al cual ella se hallaría entregada. “El destino es la historia de los historiógrafos, narración de sobrevivientes, que interpretan, es decir, utilizan las obras de los muertos.”¹² Y la distancia que hace posible que se escriba ese destino que violenta las voluntades subjetivas se mide por el tiempo necesario para que la voluntad se ausente completamente de su obra, por el tiempo necesario para que se pueda hablar de “objetividad histórica”. Un tiempo que puede ser acortado con el filo de la espada. La historiografía es, por tanto, para Levinas, el modo como los sobrevivientes se apropian de las obras de las voluntades muertas; reposa sobre una usurpación y produce una reversión: convierte el “para el otro” que alienta en el origen de toda obra, en el “para nosotros” que guía los trazos de la pluma de los vencedores.

Pero si esta usurpación es posible ello se debe no meramente al capricho de los historiógrafos, sino esencialmente a que el querer, al realizarse en una obra, al realizarse históricamente, se escapa a sí mismo, y esto es precisamente lo que abre a la historiografía la posibilidad de alienar la voluntad subjetiva e imponerle un destino extraño. Por ello la historia, que en su origen primordial surgía de lo que hace humano al hombre, se deshumaniza y deviene historia de obras cósmicas. ¿Cómo se sale, pues, de esta aporía? ¿Cómo recobra la historia su humanidad?

Ante esta situación la primera vía que un sujeto podría verse tentado a tomar es la vía heroica: encerrarse en sí cual un ermitaño, negarse tosudamente al juicio de la historia, y llegar, en un extremo de estoicismo, a preferir la muerte en soledad a la usurpación y la servidumbre a intereses extraños. Es una vía falsa. Este encierro es también un modo de obrar de la voluntad, y el ostracismo es también una obra. La voluntad heroica “confirma por su obra la voluntad extraña a la que se quiere negar”¹³. Su heroísmo, que la lleva hasta sacrificar la propia vida para rechazar altivamente servir a los propósitos de la historia, se revela absurdo cuando lo que quieren quienes escriben los registros de la historia es precisamente la muerte de los héroes. La voluntad tendrá, entonces, que defenderse del juicio que sobre sus obras pronuncia la historia de un modo más fructífero que el mero heroísmo.

2.3 La apología de la voluntad y el juicio de la historia

¿Cómo llevar adelante dicha defensa? ¿Cómo, para usar el término de Levinas, habrá de concebirse la *apología* de la subjetividad ante el tribunal de la objetividad histórica? En el marco del juicio histórico, cuyo veredicto es formulado por el sobreviviente para quien la voluntad aparece como resultado y como obra, la causa de la subjetividad está perdida. Su apología no puede, pues, basarse en obras, ni siquiera heroicas. ¿Significa ello que a la voluntad sólo le queda justificarse ante el juicio del Dios omnisciente, que lee hasta los secretos escondidos en

¹¹ *TI*, p. 241.

¹² *Ibid.*

¹³ *TI*, p. 244

los más remotos intersticios de la conciencia? ¿Será como conciencia religiosa, capaz de arrepentirse y pedir perdón por sus malas intenciones, que la voluntad humana puede defenderse de toda alienación? De ningún modo. Levinas no encara la solución al problema de la alienación en la historia por el camino de la relación íntima entre Dios y su criatura. Y ello porque esta “solución”, además de escapar a todo análisis fenomenológico, no resuelve el problema de fondo, a saber: cómo hacer para que lo que mueva la historia no sean los intereses de los vencedores, sino aquello extravagante que la originó: la limitación de una responsabilidad infinita padecida por la subjetividad. Precisamente porque manteniéndose en el plano de la conciencia religiosa la subjetividad no puede “ser-para” la rehumanización de la historia, puede afirmar Levinas que “proclamar la universalidad de Dios en la conciencia, mientras que los pueblos que se desgarran entre ellos desmienten de hecho esta universalidad, no es sólo preparar la irreligión de un Voltaire, sino contrariar la misma razón.”¹⁴ En este sentido hay que darle la razón a Hegel y su doctrina del espíritu objetivo: la interioridad no puede reemplazar la universalidad. La voluntad individual no realiza su querer fuera de las instituciones universales, sociales y políticas, que constituyen el objeto de la historia. Por tanto, la voluntad, si es que quiere defenderse de la alienación, ha de conseguir que su apología sea efectiva *a través* de la historia. No contra ella, como el héroe; ni fuera de ella, como el místico, sino a través de ella, pues la voluntad libre sólo “muere sobre lo real” gracias a las instituciones. “La libertad se graba sobre la piedra de las tablas en las que se inscriben las leyes.”¹⁵ Sólo de modo institucional se aseguran la justicia y la libertad para el hombre. Sin embargo, el riesgo de este punto de vista hegeliano radica en que la voluntad, por no quedar reducida a la mera interioridad, termine siendo sometida al juicio del cual quiere, en su apología, defenderse: el juicio de la historia. Este juicio es pronunciado por aquellas formas de orden público que se imponen y universalizan a lo largo de la historia; por antonomasia los estados nacionales, en cuanto ellos representan la institución más universal en la que se objetiva la libertad individual y de la cual propiamente hay historia.

Nos hallamos, pues, nuevamente ante la misma aporía que mencionábamos más arriba, a saber, cómo puede la subjetividad operar en la historia sin por ello quedar alienada en las estructuras objetivas que constituyen la historia, ni recaer en la insignificancia de los meros buenos deseos. La salida de esta aporía ha de combinar dos factores. Por un lado, la subjetividad ha de defenderse obrando en la historia, de otro modo se hundiría en la mera interioridad. Pero, por otro lado, ha de defenderse ante un tribunal distinto del tribunal histórico, que juzga por contumacia. Ha de defenderse en un juicio en el que se reconozca al individuo en su singularidad única e invisible y en el cual el sujeto no quede reducido a obras ni considerado indirectamente en tercera persona, sino que pueda asistir a su propio juicio y hacer uso de la palabra. Se requiere, entonces, que el juicio en el que la subjetividad debe permanecer apologéticamente presente se haga en nombre de lo invisible y contra los acontecimientos evidentes que conforman la historia¹⁶. Pero, a la vez, es necesario también que lo invisible de

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *TI*, p. 255.

¹⁶ Cf, *Ibid.*

algún modo se exprese, para evitar así que la historia conserve el derecho a tener la última palabra. La idea de un juicio de Dios representa precisamente la idea límite de un juicio que tiene en cuenta a la subjetividad en su singularidad invisible a los ojos del historiador. Sólo Dios considera el agravio que implica juzgar a la singularidad por principios universales, y sólo su juicio, pese a su majestad, no hace acallar la voz apologética. Tal juicio, sin embargo, no puede consistir en aquello que antes descartamos, a saber, la relación íntima entre un Dios que lee las intenciones invisibles, meramente subjetivas, y una voluntad que se arrepiente. Tampoco puede pensárselo en términos numinosos y escatológicos, pues tal juicio ya no operaría en la historia, sino que estaría fuera de ella. Pero si no puede tratarse del juicio de Dios concebido en términos teológicos clásicos, entonces “¿cómo se lleva a cabo concretamente esta situación que se puede llamar juicio de Dios, y a la cual se somete la voluntad que quiere en verdad y no sólo subjetivamente?”¹⁷

3 Tercera estación: *trans-historia*

3.1 El juicio de Dios

Se puede elucidar la concepción levinasiana del “juicio de Dios” respondiendo estas tres preguntas: ¿qué es lo juzgado?; ¿cómo concretamente acontece el juicio?; y ¿cómo lo juzgado puede defenderse en el juicio? Comencemos intentando elucidar la primera pregunta.

El juicio de Dios juzga una subjetividad invisible que es “anterior” y más originaria que el conjunto de sus obras juzgadas por la historia. Se trata de una subjetividad invisible en las estructuras sociales y sus documentos históricos, precisamente por ser más antigua que toda estructura y todo documento. Se trata, retomando el concepto con el que iniciamos esta colaboración, de la que podríamos llamar subjetividad proto-histórica. En efecto, aquella subjetividad a la que la historia siempre comete injusticia, a la que siempre aliena de su deseo originario, es la subjetividad que padece su exposición a los otros como responsabilidad por ellos. Aquella subjetividad que Levinas en *De otro modo que ser* llama “*si mismo*”. Se trata de una subjetividad expuesta en acusativo como un “heme aquí” que siente que, aun cuando no lo haga o no lo haga suficientemente, tiene que responder por todo y por todos y que, de cara a los rostros que la interpelan, se halla conminada a ir más allá de su *conatus* y ser no sólo “para-sí”, sino, “para-todos”. Esta subjetividad, absolutamente singular, pues la responsabilidad que padece, surgida de su peculiar exposición, es intransferible, y su padecimiento, como toda afección, es cuestión estrictamente suya, es aquella que una y otra vez es agraviada por el juicio universal de la historia. Ella también es la subjetividad juzgada en el juicio de Dios.

Pasemos a la segunda pregunta: ¿cómo concretamente acontece este juicio? Para que el juicio acontezca y la historia no tenga la última palabra, es preciso que lo invisible de algún modo se exprese, que lo que está antes de la historia no sea sepultado por la historia, sino que una y otra vez emerja en ella e interrumpa diacrónicamente su continuidad sincrónica. Ahora bien, el aconteci-

¹⁷ *TI*, p. 258.

miento que se da en la historia, pero que para la historia pasa desapercibido; el acontecimiento que, justamente por pasar desapercibido, cuestiona la pretensión sincrónica de la historia de poder *re-presentar* (esto es, reunir en el presente de la representación histórica) todo los acontecimientos humanos, es precisamente el acontecimiento por el cual lo invisible es invitado una y otra vez a salir de su invisibilidad y expresarse o, lo que es lo mismo, por el cual lo juzgado es invitado a someterse al juicio de Dios. Tal acontecimiento no es otro que el cotidiano y, sin embargo, para la historia *extra-ordinario* acontecimiento de la *epifanía del rostro del otro*. Esto que Levinas llama “epifanía del rostro” acaece cuando “la viuda, el huérfano y el extranjero”, en su estatuto o condición de olvidados de la historia, *me* expresan en su rostro el agravio que la historia les ha infligido y que es correlativo al agravio que sufre la subjetividad responsable. “El extranjero, la viuda, la huérfana son excepciones a las reglas sociales, jurídicas y morales usuales. Su condición es una incondición (...). El extranjero, la viuda, la huérfana son sólo paradigmas que sirven para explicitar la singularidad del singular y su situación. Su subjetividad singular es, considerada desde el punto de vista de los sistemas objetivos, una excepción. Ningún principio usual conviene a su caso. Si es juzgado según reglas generales, entonces se le comete necesariamente injusticia.”¹⁸ Precisamente cuando el rostro de aquel con quien la historia comete injusticia me expresa esa injusticia y me acusa por medio de su expresión misma (epifanía), yo soy invitado a hacer efectiva en la historia, pero sin que la historia pueda subsumirla y objetivarla, es decir, *a través de* la historia, esa subjetividad proto-histórica que la historia ya siempre ha traicionado. En otros términos, estoy llamado a actualizar la *proto*-historia y hacerla devenir *trans*-historia. Por medio de la epifanía del rostro del sojuzgado y del agraviado por la historia, la subjetividad es invitada a hacer visible su singularidad invisible y, así, a comparecer ante el juicio. Si Levinas llama a este juicio, que nada tiene que ver con el juicio escatológico o con la lectura que podría hacer Dios de las intenciones secretas de los hombres, juicio divino, ello se debe a que a través del rostro del otro Dios me interpela y me retrotrae a mi responsabilidad originaria. Desde este momento la subjetividad puede comportarse de modos diferentes: puedo rechazar la invitación, hacerle oídos sordos y simular que no he percibido la inculpación que el rostro me formula¹⁹, pero puedo también sentirme concernido por y conminado a responder a la acusación del rostro. Si hago esto último, me someto al juicio de Dios. Someterse al juicio de Dios significa, pues, sacar mi voluntad del egoísmo hacia el que la conduce su temor animal a la muerte y su impulso natural por ser e imponerse (*conatus*) y retrotraerla a su condición proto-originaria y específicamente humana de responsable y capaz del sacrificio por el otro. Levinas expresa bellamente este acaecimiento del juicio de Dios como una dialéctica entre vida y muerte: “La voluntad está bajo el juicio de Dios cuando su miedo a la muerte, se invierte en miedo a cometer asesinato.”²⁰

El juicio divino considera al sujeto en su singularidad extrema en cuanto

¹⁸ Stephan Strasser, *op. cit.*, p. 139.

¹⁹ Esta es la actitud que Derrida denomina “*Allergie*”. Cf. Jacques Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, trad. (alemana) de Reinhold Werner, München, Carl Hanser Verlag, 1999, p. 118.

²⁰ *TI*, p. 258.

lo que somete a juicio es su bondad, es decir, su capacidad de vaciarse de sí y responder a la epifanía del rostro. La llamada a la responsabilidad a través de la epifanía del rostro —el juicio de Dios— no aliena a la subjetividad, porque no la disuelve en el proceso de articulación de sus obras en una totalidad objetiva —en una institución histórica—, sino que le deja defenderse por sí misma. Decir “sí” al llamado, modo en la que la subjetividad prosigue en persona con su apología, no significa buscar excusas, sino asumir un lugar privilegiado frente a las responsabilidades que me singularizan y en las cuales nadie puede reemplazarme ni de las cuales nadie tampoco puede desligarme. Defenderme de la alienación, proseguir mi apología, significa no poder ocultarme, ser estrictamente yo mismo como portador de responsabilidades intransferibles. La persona se encuentra, pues, confirmada en el juicio divino y no reducida a un lugar en una totalidad. “Pero esta confirmación no consiste en halagar sus tendencias subjetivas y en consolarse de su muerte, sino en existir para otro, es decir, en cuestionarse y en rechazar el asesinato más que la muerte.”²¹ El juicio en el que se juzga la interioridad más profunda del sujeto no se deja guiar por la objetividad e impersonalidad histórica. La interioridad del sujeto es más antigua que la historia (es proto-histórica) y se inserta en horizontes más originarios y más vastos que la historia y “en los que la historia misma es juzgada”²². Sin embargo, ha de quedar claro que someter a un sujeto al juicio que va más allá del juicio de la historia no es suponer detrás de la historia visible otra historia oculta llamada juicio de Dios, que, al igual que la primera, sigue su curso providencial a espaldas del sujeto y lo usa para realizar sus fines. Colocarse bajo el juicio de Dios, lo que acaece *en esta historia* a través de la epifanía de los rostros que la historia olvida, es exaltar la subjetividad llamándola a ser moralmente responsable más allá de las leyes y de los intereses que ellas representan. Colocarse bajo el juicio de Dios es asumir el llamamiento a no dejar que las estructuras e instituciones históricas reduzcan la subjetividad a un mero dato, y hacer efectiva la expresión concreta de cada subjetividad en la historia. El resultado del juicio de Dios es, pues, un *trans-torno* en la historia. *Trans-torno* que *pro-duce* también una *re-orientación*: no son ya los procesos históricos objetivos quienes orientan la existencia del hombre concreto, sino el hombre concreto quien transpasa esos procesos y reorienta el curso de la historia.

Sin embargo, ¿nos ha abierto el análisis del modo en que acaece el juicio de Dios un camino que nos conduzca más allá de la aporía que hemos señalado en este trabajo? ¿Cómo puede la subjetividad ir allende la mera interioridad de las intenciones y hacer visible su respuesta a la acusación que Dios le dirige desde el rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero, sin que esa respuesta devenga una obra objetivable y sin que la subjetividad se vea alienada por su obra? Esta cuestión exige el paso de la segunda a la tercera pregunta de las tres que enmarcan el análisis de la noción “juicio de Dios”, a saber: ¿cómo la subjetividad puede llevar a cabo su apología?

3.2 Más allá del estado

Preguntarse cómo puede el sujeto llevar adelante su apología en el juicio

²¹ *TI*, pp. 259-260.

²² *TI*, p. 260.

divino sin alienarse, implica preguntar cómo puede el sujeto obrar en la sociedad más allá de la institución que por antonomasia con-forma la sociedad, diseña ese orden y establece sus leyes, a saber, el estado. Mas preguntar cómo puede el sujeto ser efectivo en la sociedad más allá del estado y de los diferentes aparatos institucionales que se conjugan y consuman en él equivale, a su vez, a preguntar cómo puede el sujeto ser efectivo en la historia más allá de la historia, esto es, cómo puede *atravesar* la historia, ser *trans-histórico*, en cuanto la historia se consuma como historia de los estados. Pero este “más allá de la historia” nos remite también a un “más acá”, al “más acá” que hemos denominado proto-historia. Ser efectivo más allá del estado y de la historia, pero en el estado y la historia, implica re-actualizar o re-novar a cada instante la extravagante hipótesis que pone en el origen de la sociedad la responsabilidad infinita por el otro y no la guerra limitada entre todos. Mas si la extravagante hipótesis que da origen a la historia no ha de re-caer en la alienación que el modo de constitución de la historia implica, entonces la recuperación del gesto inaugural protohistórico no puede cuajar en instituciones, debe ser de otra naturaleza. De allí que cuando Ricoeur formula la pregunta acerca de “¿cuáles instituciones podrían nacer de la generosidad sin que sea necesario recurrir a la otra hipótesis que pone la violencia a la base de la conquista de la paz”²³ o, más claramente aún, cuando plantea la cuestión de “bajo cuáles condiciones ‘la extravagante hipótesis’ podría generar las estructuras de una institución digna de ser llamada estado”²⁴, lo haga de una manera capciosa. En estos términos la aporía no tiene solución. De lo que se trata, como observa M. Abensour²⁵, no es de pensar *el estado de otro modo*, sino de pensar un *de otro modo que el estado en el estado*. De otro modo que el estado porque la efectividad trans-histórica de la subjetividad, para no alienarse en obras y no poner el curso de la historia de espaldas al hombre concreto, no puede ser institucional. Pero “en el estado”, porque el estado tiene su propia legitimidad en cuanto la buena voluntad sólo puede realizarse y alcanzar al tercero a través de las instituciones objetivas que imparten justicia a todos. De lo que se trata, pues, es de una relación dialéctica en la que el estado político evita que la actitud ética de la subjetividad termine siendo estéril, y la efectividad ética de la subjetividad en el estado evita que éste termine convirtiéndose en el reino de una razón impersonal, que, subordinando los deberes del estado a las “razones de estado”, disuelva la ética en la política y construya “un sistema tal que el otro y el yo, rebajados a la condición de articulaciones, jueguen el rol de momentos [suyos] y no de origen [y fin último del propio estado]”²⁶.

Levinas – esto es indisputable – no responde de un modo concreto y definitivo cómo es posible un *de otro modo que el estado en el estado*. Y ello porque, si hubiese una respuesta definitiva, la efectividad de la subjetividad cuajaría en esquema, estructura y alienación. Sin embargo, en sus escritos da indicios notorios acerca de qué actitudes pueden concretar esta efectividad *sui generis*. El más claro de esos indicios se encuentra –a mi parecer– en un pequeño texto llamado

23 Paul Ricoeur, “L’histoire autrement”, en: *Emanuel Levinas et l’histoire*, p. 301.

24 *Ibid.*

25 M. Abensour, *op. cit.*, p. 183.

26 M. Abensour, *op. cit.*, p. 179.

“Principios y rostros.”²⁷ Allí es analizada filosóficamente la visita que Nikita Krushev hizo a Francia en tiempos de la guerra fría. Levinas comienza dándole la razón a la indignación de la prensa gala por la alocución pronunciada por Krushev en televisión la noche anterior a su partida. El discurso del líder ruso fue calificado por el periodismo de largo, aburrido, propagandístico y repleto de lugares comunes. Se habría tratado de un discurso inaceptable en el que Krushev intentó justificar una democracia muy particular: sin partidos, sin conflictos y sin clases, pero también sin otra libertad que la del estado. Levinas, aunque le da la razón a la prensa, sin embargo se asombra de que no se hayan percatado de que este tipo de doctrina es el fruto maduro del pensamiento occidental, que siempre se ha reído de lo meramente subjetivo, que ha considerado las crisis de conciencia individuales “síntomas de histeria”, y que ha visto la igualdad, la fraternidad y la libertad, consideras individualmente, como jurisdicción de una moral abstracta. Por el contrario, para occidente, es el Estado el que constituye la encarnación misma del espíritu, y en él se realiza la humanidad del hombre. En consecuencia, el estado sin contradicciones representa la plena satisfacción del individuo y la consumación de su humanidad. De esta premisas del pensamiento occidental a la conclusión encarnada por el estado soviético, representado en aquel entonces por N. Krushev, o cualquier otro estado totalitario, ya sea en términos políticos, económicos o militares, hay sólo un pequeño paso. Se trata meramente de hacer la inferencia. Vemos aquí en acto, con ocasión del *discurso* de Krushev en Francia, la aporía de la historia que nos ocupó en este artículo, a saber, el hecho de que, si no se quiere recaer en la vida interior estrictamente subjetiva, no hay en la historia otra universalidad que la del estado y otra libertad que la del todo. Sin embargo, y esto es lo sorprendente, el propio Krushev, mientras que con sus Dichos, vale decir, con sus principios y su discurso, reafirmaba esta aporía, con su Decir, esto es, con su expresión y su rostro, abría un camino más allá de ella. En efecto, basta con centrar la atención no en el discurso de Krushev, no en sus Dichos, sino en su Decir, en el gesto de haber viajado, de estar presente y ex-ponerse al diálogo cara a cara, para encontrar, más allá de los principios, una posible salida a la aporía. Y esta salida no es obviamente ni una obra ni una buena intención, sino algo que no puede ser englobado ni en el concepto de obra ni en el de intenciones subjetivas, a saber, la *actitud* por la cual un sujeto concreto se hace presente, asiste a su propia manifestación y dice con la exposición de su rostro su voluntad de paz. De este modo el Decir de un sujeto abre en la historia un nuevo curso a espaldas de los principios y de los sistemas, pero de cara al otro y asumiendo la responsabilidad individual por la paz para todos. No los Dichos del Sr. Krushev, sino su viaje, constituyeron una *actitud fecunda*, en cuanto abrieron a todos una nueva posibilidad: la de la paz, basada ya no en la física, en el temor al estallido nuclear, sino en la humanidad, en el encuentro cara a cara y en el diálogo interpersonal. Por ello, en una reflexión que me atrevería a calificar de sabia, afirma Levinas en relación no con el discurso (con lo Dicho), sino con el gesto del viaje (con el Decir) del dignatario ruso lo siguiente: “En un sistema donde sólo cuentan los principios de una razón impersonal, este viaje, contra todo sistema, afirma la necesidad de una buena voluntad personal y de una intención moral, de una coexistencia sin sistema. Él prueba, más allá de las

27 E. Levinas, “Principes et visages”, en: *IH*, pp. 166-169.

estructuras universales, la importancia de la relación de particular a particular, de hombre a hombre, la necesidad del hombre de ver detrás del principio anónimo el rostro del otro hombre.”²⁸

Lo central de este ejemplo es evidenciar que hay una salida a la aporía. Esa salida acaece cuando el hombre singular asume su singularidad ética y, más allá de leyes y estructuras históricas, pero más allá también de las meras buenas intenciones, se hace responsable por la vida y las posibilidades de sus prójimos o, lo que es lo mismo, se somete al juicio de Dios. Tal sometimiento pasa concretamente por lo que denominamos *actitud fecunda* y consiste en un *acontecimiento-gesto* (en el doble sentido de la palabra gesto: el de una acción hecha en persona y el de la expresión a través de esa acción del ánimo o actitud que mueve al sujeto a llevarla a cabo) *a través del cual en cada caso se hace posible la vida y la dignidad de la vida de los otros hombres*. Lo que determina que un acontecimiento sea también un gesto no es la obra en la que se concreta, sino las posibilidades que para los otros abre ese acontecimiento-gesto y que representan, respecto del curso precedente de los eventos históricos, una interrupción, un quiebre día-crónico de su continuidad sincrónica, un transtorno y una re-orientación. En efecto, el acontecimiento-gesto abre un futuro nuevo, porque antes de él no estaban dadas ni respondían a la lógica de las estructuras históricas las posibilidades que él hizo *efectivamente* posibles. Y rompe con el carácter determinante del pasado histórico, porque, aunque encuentra su ocasión en la situación histórica pasada, ella no es su causa, sino que aquello que lo motiva es un pasado más antiguo que cualquier pasado histórico: la protohistoria de la subjetividad.

Los acontecimientos-gestos trascienden cualquier objetivación en una obra, porque, en tanto gestos en pro de la vida del otro, ellos no se agotan en la obra a través de la cual se realizan, sino que siguen significando más allá de sí mismos en las vidas que han hecho posibles. Pero no por ello se limitan a buenos deseos subjetivos, porque en tanto acontecimientos implican una acción en la realidad y el trans-torno, por obra de esa acción, del curso de los acontecimientos históricos. Estos acontecimientos-gestos, que no pueden ser determinados ni definidos por anticipado, porque en cada caso y en cada situación concreta son diferentes, se dan siempre en el estado, porque no implican la disolución violenta de toda estructura, sino su reorientación. Pero van más allá del estado, justamente porque las libertades y dignidades humanas que hacen posibles son aquellas que hubieran resultado abstractas para el estado, sus razones y su universalidad. Se podrá objetar que tales acontecimientos-gestos son provisorios, asistemáticos y contingentes y que, por tanto, no representan una solución definitiva al problema de la alienación del sujeto por la obra en la historia. Respondo a ello que, ciertamente, todo esto es verdad.

En efecto, los acontecimientos-gestos son necesariamente provisorios, porque cada momento histórico lo es. Cada situación histórica concreta exige un gesto diferente e indeterminable por anticipado, y ningún acontecimiento-gesto conduce a la historia a su fin, pues ello equivaldría a volver a sojuzgar al sujeto particular a una totalidad abstracta y objetiva de cosas considerada definitiva. Por el contrario, estos acontecimientos-gestos deben renovarse continuamente para evitar que las estructuras en que quiere apresárselos se consoliden como

²⁸ *Op. cit.*, p. 169.

definitivas, esto es, para evitar cualquier fin de los tiempos que haga virar la historia en destino y transforme al sujeto de protagonista de la historia en víctima de un destino. Sólo a través de estos acontecimientos-gestos y de la actitud fecunda que trasuntan se hace posible, precisamente por su carácter provisorio y no definitivo, la continuidad de la historia a través de rupturas. Continuidad que no radica en el autodespliegue de las posibilidades y funciones del todo, sino en la sucesión de generaciones, donde cada generación subsiguiente trae lo nuevo a la historia, pero donde también cada generación precedente hace posible la vida y la novedad que traen aquellos que les siguen. Y rupturas que no necesariamente equivalen a cataclismos violentos, sino que se trata, si se quiere, de micro-fracturas, de rupturas muy pequeñas, pero lo suficientemente grandes como para darle un lugar al juicio de Dios a través del juicio histórico. También es cierto que se trata de una solución asistemática. Y lo es, en primer lugar, porque el origen de la actitud fecunda y de los acontecimientos-gestos a través de los cuales se realiza es la libertad humana, que, por su propio arbitrio, asume ponerse bajo el juicio de Dios. Y la libertad, por cierto, no se deja reducir a un sistema. Pero, en segundo lugar, porque no sólo por su origen, sino también por su meta estos acontecimientos-gestos son asistemáticos, pues no persiguen la construcción de nuevos sistemas, sino que cuestionan éticamente de modo fundamental a los existentes y procuran evitar que se conviertan en totalitarios. Podría decirse que ellos actualizan una y otra vez un momento de anarquía en el sistema, más precisamente aquel momento proto-originario de responsabilidad por todos, que es anterior a todo *arjé*, pero que constituye el porqué y el para qué de los sistemas y sus respectivos *arjés*. No es menos cierto que son contingentes: volver a la historia humana es una posibilidad y no un destino para el hombre. Y, finalmente, también es cierto que no constituyen una solución definitiva al problema de la alienación histórica de la voluntad en la obra, porque, aunque en su acaecimiento mismo, que es siempre una irrupción inenglobable por la historia, y en las posibilidades que abren, que son igualmente trascendentes a toda historicidad, no son objetivables, devienen con el paso del tiempo ellos también temas objetivos y, por tanto, desvirtuables. De allí la necesidad de renovación constante de estos gestos. Renovación que constituye el verdadero desafío que nos plantea el ahora. Sin embargo, aunque hay que confesar que los acontecimientos-gestos no representan una solución definitiva al problema de la alienación histórica del sujeto, también habrá que aceptar que ellos permiten que el problema no se convierta en definitivo. Esto último no me parece poca cosa.

3.3 La pequeña bondad

¿Podríamos identificar esto que he llamado actitud fecunda que se realiza en acontecimientos-gestos, a "*la petite bonté*", a aquellos pequeños gestos de generosidad que en las situaciones extremas, como las que relata Vassili Grossman en *Vie et Destin*, son el último recurso del que dispone el hombre concreto? ¿Podríamos identificarla con esos actos generosos que en "los tiempos sombríos", los del nazismo y todos los demás nazismos que le siguieron y que aún continúan en tantas partes del mundo, preservan la esperanza de una comunidad humana futura? M. Abensour piensa que "no se puede reducir, como se lo hace a veces, el

pensamiento de Levinas a la pequeña bondad”²⁹. Yo me pregunto qué es y cuáles son los límites de la pequeña bondad, y si ella implica en verdad una reducción o no del pensamiento de Levinas. Ciertamente hay diferencias de alcance, debidas a las distintas posibilidades sociales, entre el gesto de Juan XXIII cuando, movido por su compromiso personal con la paz y enfrentando la oposición de las estructuras de poder, recibe a la hija de Krushev en el Vaticano, y el gesto de un prisionero que comparte, en un campo de concentración ruso, una colilla con otros cautivos. Sin embargo, yo no veo en lo que a la naturaleza del acto atañe diferencia alguna. En ambos casos, hombres concretos más allá de las estructuras que los contienen y de sus responsabilidades legales, por propia y libre decisión dan testimonio a través de gestos personales de su responsabilidad ilimitada por los otros, y la asumen hasta el límite mismo de sus posibilidades respectivas. De este modo han preservado, cada uno de ellos a su forma y en su contexto, la posibilidad de una comunidad humana futura. Si estos gestos, que no terminan en una obra, sino que mantienen viva la esperanza en una confraternidad humana, son considerados “pequeña bondad”, pues entonces no temo en afirmar que la alternativa a la aporía pasa por “*la petite bonté*”, por las pequeñas o grandes fracturas que los hombres introducen en los sistemas totalitarios e inhumanos, y por el renovado intento de transformarlos, a través de estos gestos y sus consecuencias fecundas, en humanos. En cuanto a si la filosofía de Levinas se reduce a esta “pequeña bondad”, sólo quiero recordar las palabras del propio Levinas, quien repetidas veces manifestó que toda su filosofía se resume al gesto del saludo, al “buenos días señor”, o al “por favor, usted primero”.

“La pequeña bondad” no es un destino, es una posibilidad histórica. Podemos subestimarla por contingente, desestimarla por ineficaz esfuerzo individual. Podemos aplicarle “la sonrisa despectiva con la que ciertos maestros en pensar que sólo la universalidad cuenta arrojan su ‘esto no tiene ninguna importancia’ cuando es cuestión de lo subjetivo”³⁰. Pero entonces, si renunciamos a la crítica ética fundamental que estos gestos implican, habremos de correr el riesgo de que estructuras que han sido generadas por el hombre y para el hombre, llámense estados nacionales, globalización, transformaciones económicas, constitución de una sociedad industrial internacional, o como quiera llamárselas, se nos impongan como un *factum* insuperable, como un destino suprahumano o como la voluntad inescrutable del ser. Si así sucede, los hombres, en lugar de someterse libremente al juicio de Dios, se someterán a fuerzas ciegas que los dominan, cual las potencias inexorables de la naturaleza dominaron a los primitivos. Esta es la pavorosa amenaza que se cierne sobre la humanidad actual: que los hombres, llegados al fin de la historia, se resignen alegremente al retorno de la prehistoria³¹.

29 M. Abensour, *Emmanuel Levinas et l'histoire*, p. 186.

30 E. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, p. 167.

31 Cf. E. Levinas, « Sur l'esprit de Genève », en: *Les imprévus de l'histoire*, p. 165.